

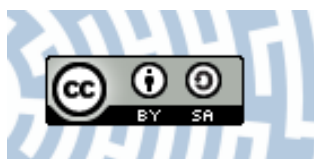


**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Karnawalizacja świata w chełmskich opowieściach Menachema Kipnisa

Author: Martyna Dymon

Citation style: Dymon Martyna. (2019). Karnawalizacja świata w chełmskich opowieściach Menachema Kipnisa. "Iudaica Russica" (Nr 1 (2019), s. 103-116), doi 10.31261/IR.2019.02.07



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



MARTYNA DYMON

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-5565-2709

Karnawalizacja świata w chełmskich opowieściach Menachema Kipnisa

World and Carnival in Menachem Kipnis' Chełm Stories

Summary: This article is devoted to Menachem Kipnis: a Polish cantor, journalist, satirist, columnist, songwriter, photographer, and person fascinated by folk tales and Jewish folk tradition. Depicted in Kipnis' stories, eponymous Chełm happens to be a place existing first and foremost in imagination, which is abundant in grotesque and absurd representations of everyday life of its citizens. As it is argued in the article, this is the realm founded on folk superstitions, whose inhabitants seek wisdom: the value they deem to be of greatest importance.

Keywords: Jews in literature, Menachem Kipnis, absurd, Menachem Kipnis, grotesque, absurd

Карнавализация изображенного мира в хелмских рассказах Менахема Кипниса

Резюме: Статья посвящена Менахему Кипнису — польскому кантору, публицисту, сатирику, фельетонисту, автору текстов песен, фотографу, а также этнофольклористу, увлеченному еврейским фольклором. Город Хелм в историях запечатленных Кипнисом становится (не)местом, существующим в пространстве воображения. Писатель создает мир, построенный из народных суеверий, а своеобразие изображенного пространства заключается в наличии абсурда и гротеска.

Ключевые слова: Менахем Кипнис, евреи в литературе, абсурд, гротеск

Gdy anioł przelatywał nad miejscem, w którym obecnie znajduje się Chełm, przytrafiło mu się nieszczęście — zahaczył workiem z duszyczkami głupców o czubek góry. Worek się rozerwał i wszystkie głupie dusze wysypały się na to jedno miejsce. I wkrótce wyrosło tu miasto Chełm¹.

Przytoczony fragment opowieści, którym Menachem Kipnis inicjuje historię o Chełmie, podkreśla ustanowiony odgórnie *status*

¹ M. Kipnis, *Rabin bez głowy i inne opowieści z Chełma*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Austeria, Kraków–Budapeszt 2013, s. 21.

quo owego miejsca. To przestrzeń, która *a priori* zostaje wpisana w baśniowy porządek. Chełm w opowieściach Kipnisa to szczególnego rodzaju *terra incognita*, w której trudno doszukiwać się rzeczywistych odwołań do historycznego miasta. Obszar zamieszkiwany przez bohaterów jest w istocie częścią zbiorowego imaginariu, które referencjalnie donikąd nie prowadzi. To rzeczywistość pozbawiona jakichkolwiek opisów krajobrazu, w której istotna okazuje się wyłącznie egzystencja bohaterów i sposób postrzegania przez nich świata. Historie przytaczane przez Kipnisa realizują popularny w kulturze ludowej i czerpiący z jej źródeł literaturze dawnej motyw karnawalizacji świata. Powoduje to, że opisywane miasteczko przekształca się i odnawia zgodnie z regułami realizmu groteskowego, które nieustannie zmieniają to, co straszne, w śmieszne². W artykule zostaną zatem poddane analizie fragmenty chełmskich podań ujawniających dualizm świata przedstawionego, w którym śmiech staje się częścią życia mieszkańców Chełma, uwalniając ich jednocześnie od mistyki oraz podszytej trwogą nabożności.

Opowieść Kipnisa wyrasta ze szczególnego rodzaju narracji, które znacznie wcześniej krążyły w Europie. Bella Szwarzman-Czarnota podkreśla, że zanim spisano w jidysz historie o Żydach z Chełma, istniały w świadomości kulturalnej podobne treści, choć utrzymane w zupełnie innej stylistyce: „historie o mieszkańcach angielskiego Gotham, greckiej Abdery czy niemieckiego miasta Schilde”³. Najprawdopodobniej w 1597 roku tego typu opowieści zostały przełożone na jidysz i tym samym przyjęte przez kulturę żydowską⁴.

Specyfika opowiadań o podobnej treści, związanych z coraz to nowymi miejscami geograficznymi, powoduje, że nie od razu ich żydowskie wersje były łączone z Chełmem. Czarnota wskazuje na co najmniej dwie miejscowości, które znacznie wcześniej były kojarzone z owymi historiami — Poznań i Lesko. Istotne, że zaanektowanie historii w przestrzeń Chełma nastąpiło za sprawą Ajzyka

² Zob. A. J. Guriewicz, *Z historii groteski: „góra” i „dół” w średniowiecznej literaturze łacińskiej*, przeł. W. Krzemień, w: M. Głowiński (red.), *Groteska, Słowo/ obraz terytoria*, Gdańsk 2003, s. 105.

³ M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 5. Ruth von Bernuth sugeruje, że źródła historii o Chełmie „należy szukać w szesnastowiecznym dziele *Lalebuch*, wydanym po raz pierwszy w Strasburgu w języku niemieckim”. „Bohaterami tej książki są mieszkańcy fikcyjnego miasta Laleburg [...], jakoby potomkowie greckich filozofów, którzy w toku wydarzeń z mędrców przemieniają się w głupców”. Zob. R. von Bernuth: *How to wise men got to Chelm*, New York University Press, New York 2016. Przetłumaczony artykuł autorki: *Mędrcy chełmscy: Popularna tradycja ludowa wschodnioeuropejskich Żydów i jej źródła*, „Cwiszn” 2013, nr 1–2, s. 16–24. Cyt za: M. Tuszewicki, *Humor w folklorze Żydów aszkenazyjskich — zarys problematyki*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2017, nr 4, s. 296.

⁴ Ze wstępu Belli Szwarzman-Czarnoty, w: M. Kipnis: *Rabin bez głowy...*

Meira Dika w 1867 roku⁵. Wobec tego od II połowy XIX wieku za- uważać można stopniowo narastające zainteresowanie chełmski- mi anegdotami, które doprowadziło do eksplozji literatury chełm- skiej w XX wieku.

Menachem Kipnis, który urodził się w roku 1878 w Uszomirze na Wołyniu, wydał *Chełmskie opowieści* (jid. *Chelemer majses*) u szczytu swojej popularności, w 1930 roku. Niezwykle interesu- jący w kontekście jego fascynacji opowieściami okazuje się aspekt biograficzny. Kipnis od dziecka zdradzał talent śpiewaczy i za przykładem ojca Jeszai Kipnisa oraz brata Pejsiego został kanto- rem. Występował w chórach synagogałnych, m.in. Berla Milera, Nissana Spiwaka, Zajdla Rownera; podróżował z nimi po Wołyniu, Podolu, Białorusi i Litwie, a w 1901 roku przeniósł się do Warsza- wy, gdzie ukończył studia muzyczne. Ważne, że jako pierwszy ży- dowski śpiewak został przyjęty do chóru Teatru Wielkiego (1902). Czarnota przywołuje wspomnienia Janasa Turkowa wydane pod znamienym tytułem *Farloszene sztern* (jid. *Zgasłe gwiazdy*), w któ- rych przedstawia Kipnisa jako wspaniałego interpretatora, potra- fiącego zelektryzować publiczność. Zusman Segalowicz w *Tłomackie 13* tak go opisuje:

Miał cudowny dar opowiadania. Przez wiele lat opowiadał nam prześmiesz- ne historyjki o kantorach i śpiewakach. Był niewyczerpanym źródłem ludowych pieśni żydowskich. Takich pieśni, o których układacze repertuaru koncertów nie mieli pojęcia [...]. W naszym gronie Kipnis uchodził za nadzwyczaj miłego żartownisia, ale nie kpiarza. Do jego stolika garnęły się tłumy. Ludzie wiedzieli, że przy nim nie grozi im smutek [...]. Związek nasz [Literatów i Dziennikarzy] ukochał go, on zaś wniósł do niego wiele życia⁶.

Barwna osobowość Kipnisa oraz jego fascynacja opowieściami o rodowodzie folklorystycznym sprawiają, że autor przypomina jednego ze swoich bohaterów — Efroima Grejdigera — dowcip- nisia, jedyne wymienionego w chełmskich narracjach z imienia i nazwiska. To on, zajmując miejsce kantora podczas nabożeń- stwa, zainicjował melodię *Enkas mesaldecha*⁷. Początek tej modli- twy bywa też wykorzystywany, gdy pragnie się zakpić z kogoś, kto dał się oszukać i nie potrafi oszukującemu „odpłacić”. Kipnis w istocie może być postrzegany, podobnie jak Grejdiger, jako tzw. *badchonim*, czyli „wodzirej popisujący się podczas wesel czy świąt takich jak Purim czy Chanuka”⁸. Co istotne, „wśród nich zdarzali

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 7, 8.

⁷ Jest to pierwszy wers modlitwy na zakończenie Jom Kipur.

⁸ B. Szwarzman-Czarnota, *Żydowska sztuka opowiadania*, <http://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/zydowska-sztuka-opowiadania/> [25.11.2018].

się zwyczajni wesołowcy, dowcipnicy, którzy popisywali się tradycyjnym humorem żydowskim i rymami⁹.

Kipnis był zbieraczem pieśni ludowych, co świadczy o jego zainteresowaniach archiwistycznych i trosce o zachowanie w pamięci zbiorowej folkloru żydowskiego¹⁰. Został on również określony jako „pośrednik między ludem a poetami”¹¹, co eksponuje jego osobliwy udział w przywołanej triadzie. Autor *Rabina bez głowy* jako depozytariusz żydowskich anegdot zatrzymuje część nieobecnego już świata wraz z całym spektrum zachowań mieszkańców, których postrzeganie rzeczywistości konstruuje opisywane miejsce¹².

Opowieści z Chełma pozbawione są jakiegokolwiek opisu przestrzeni. Wiadomo jedynie, że w obrębie miasta znajduje się m.in. rynek, np. w opowiadaniu *Trzeba wiedzieć, jak się rozmawia z rabinem*: „Trzej Żydzi spacerowali sobie po rynku w Tisza BeAw”¹³. Istotny staje się również targ, na którym chełmianie permanentnie nie potrafią rozróżnić zwierząt, co prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Jako przykład może posłużyć historia o krowie, „która nie chce się wydoić”. W owej opowieści szames zostaje wysłany na wspomniany targ, by kupić krowę dla chorej żony rabina. Mężczyzna nie rozpoznaje byka i prosi sprzedawcę o podanie ceny. To kluczowy moment, w którym zostaje zdemaskowana tożsamość pytającego: „widzi chłop z kim ma do czynienia, więc zażądał dwa razy więcej, niż byk był wart... Zapłacił szames za byka, wziął go na sznurek i zaprowadził do domu rabina”¹⁴. Decyzja szamesa daje asumpt sprzedającemu do zastosowania podstępów. Nie wyprowadza klienta z błędu, lecz wykorzystuje sytuację i podwyższa cenę zwierzęcia. Niczego niepodejrzewający mężczyzna kupuje byka, który to błąd spowoduje katastrofalne skutki¹⁵.

⁹ Tamże.

¹⁰ Warto w tym kontekście przywołać postać innego zbieracza żydowskich materiałów etnograficznych — Henryka Lwa. W 1898 roku jego materiały zostały wydane w formie książki pt. *Żydowski humor (ludowy). Żydowscy dowcipnicy ludowi*. „Lew był jednym z najbardziej aktywnych zbieraczy [...] w czasach, gdy badania ludoznawcze ograniczały się zasadniczo do kolekcjonerstwa, analizom zaś brakowało stosownej skali porównawczej”. Cyt za: M. Tuszewicki, *Humor w folklorze Żydów aszkenazyjskich...*, s. 296.

¹¹ M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 10.

¹² Chełmskie opowieści były publikowane w dzienniku społeczno-politycznym „Hajnt”, który ukazywał się w latach 1908–1939.

¹³ Tisza BeAw „przypada w lipcu lub w pierwszej połowie sierpnia, lecz poprzedza je trzytygodniowy czas pokuty [...]. „jest świętem żałobnym, w trakcie którego obowiązuje ścisły, całodobowy post, trwający od zmierzchu do wieczora następnego dnia. Podobnie jak w Jom Kipur, w tym dniu nie wolno ani niczego jeść, ani gasić pragnienia [...]”, <http://www.jhi.pl/blog/2018-07-20-tisza-be-aw-2018> [2019-04-25]; M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 47.

¹⁴ M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 64.

¹⁵ Po serii nieudanych prób chełmianie przywiązali rabina do byczego ogona i postanowili wydoić byka „na siłę”, a ten: „zaczął tak wierzeć, aż się wyrwał, wybiegł z obory i pobiegł przez miasto, a rabin człapał za nim, pokrzykując: — Ratunku, odetnijcie mnie od ogona!”. M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 66.

Zdarza się, że w opowiadaniach sygnalizowane jest miejsce zamieszkania danej postaci, zazwyczaj jednak w kontekście odbywanych podróży. W rozdziale pod tytułem *Podziwia Warszawę* chełmianin postanawia zobaczyć stolicę. W połowie drogi „zachciało mu się spać, ale bał się położyć, gdyż jeśli zaśnie mocnym snem, to po obudzeniu nie będzie wiedział, w którą stronę ma iść. Położył się więc nogami w stronę Warszawy, a głową w kierunku Chełma, aby po przebudzeniu wiedzieć, że tam, gdzie są nogi, jest Warszawa”¹⁶. Zawsze w podobnych sytuacjach, gdy chełmianie usiłują znaleźć rozwiązanie problemów, pojawia się na ich drodze, jak Kipnis go określa, „żartowniś”¹⁷, który pochodzi „z innego porządku”. Gdy zauważa śpiącego chełmianina, nie ma wątpliwości, co do jego pochodzenia i postanawia wykorzystać sytuację: „Złapał go za nogi i przekręcił tak, żeby leżał odwrotnie — głową do Warszawy, a nogami do Chełma”¹⁸. Mężczyzna po przebudzeniu wyrusza, jak mniema, w stronę Warszawy, lecz w rzeczywistości wraca do Chełma. Okazuje się, że chełmianin do momentu dotarcia do własnego domu nie zauważa, że miejsce, w którym się znajduje, nie jest Warszawą, wnioskuje jednak, że przypomina ona do złudzenia znany mu Chełm: ulice, synagoga, „domki z kozami”, a nawet żona: „Na Boga, ludzie! — zakrzyknął nieswoim głosem — W Warszawie też mieszka Złata?”¹⁹. Tej historii towarzyszy przekonanie, że chełmski świat jest w pewien sposób nieprzekraczalny. Odkrycie tego, co nieznane, staje się niemożliwe do wykonania, gdyż wyruszając w drogę, chełmianie zawsze będą zabierać ze sobą chełmski bagaż absurdu, co w nieomal każdej sytuacji uniemożliwia poznanie nowego. Chełm jest rzeczywistością, która ogarnia bohaterów w pełni, redukuje ich tożsamość²⁰ jedynie do przynależności do określonej przestrzeni, co jednocześnie determinuje ich całą egzystencję. Okazuje się zatem, że mieszkańcy nie

¹⁶ Tamże, s. 81.

¹⁷ Tamże, s. 82.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ W kontekście groteskowego obrazu interesujący jest fakt, że tożsamość bohaterów Kipnisa została zredukowana do pełnionej w społeczeństwie funkcji. W opowiadaniach nie pojawiają się żadne opisy postaci, co powoduje, że zostali niejako pozbawieni jednego z elementów, który mógłby deszyfrować opowiadania w perspektywie wykorzystywanej kategorii estetycznej, ponieważ jak pisze Bachtin: „Spośród wszystkich części twarzy ludzkiej istotną rolę w groteskowym obrazie ciała odgrywają jedynie usta i nos, ten ostatni zastępuje zarazem fallus. Kształty głowy, uszu i właśnie nosa nabierają charakteru groteskowego tylko wtedy, gdy przekształcają się w kształty zwierzęce albo kształty rzeczy”. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’a i kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniewie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 437. Co więcej, nawet wykonywany zawód bądź funkcja nie mają znaczenia dla wykonywania absurdalnych działań. To, co groteskowe, ujawnia się u Kipnisa przede wszystkim w podejmowanych decyzjach, wynika niejako z osobowości mieszkańców.

są w stanie zerwać z przestrzenią, w której funkcjonują. Michail Bachtin pisząc o kulturze śmiechu, zwracał uwagę na szczególnie- go rodzaju niemożliwość ucieczki przed trwającym karnawalem. Chełm staje się miejscem jego powszechnego oddziaływania na bohaterów, dlatego mogą „żyć tylko wedle jego praw”²¹. Co więcej: „Dopóki karnawał trwa, dopóty dla nikogo żadne inne życie, prócz karnawałowego, nie istnieje. Nie można od niego nigdzie uciec, albowiem karnawał nie ma granic przestrzennych”²².

Niewątpliwie centralnym miejscem w życiu chełmian jest synagoga, która również okazuje się źródłem absurdalnych sytuacji. Interesujące jest to, że bożnica nie staje się przestrzenią, w której można byłoby odkryć jakąkolwiek wiedzę o rzeczywistości. W opowieści o *Czterech historycznych dekretach* Kipnis przytacza historię małżeństwa, które podejmuje decyzję o oszczędzaniu pieniędzy do przyszłego święta Szawuot. Okazuje się jednak, że małżonkowie nie są wobec siebie uczciwi i każde z nich postanawia nie wrzucać pieniędzy do wyznaczonej na ten cel skrzyni. Rzecz jasna przed świętem wychodzi na jaw ich chciwość, a karą staje się zatrzaśnięcie małżonków we wspomnianej skrzyni: „I tak spierali się i przeklinali przy otwartej skrzynce, aż zaczęli się ciągnąć za nosy. Bili się tak, że oboje wpadli do skrzyni, ciężka pokrywa opadła pospiesznie, tak że oboje zostali zatrzaśnięci w środku”²³. Dalsza część opowieści rozwija ten wątek. Małżeństwo nadal prowadziło swoją kłótnię wewnątrz, przez co wypadli — nadal przebywając w skrzyni — na zewnątrz. Interesujące staje się to, że przedmiot kieruje bohaterów w stronę synagogi — miejsca świętego. Sugeruje to zwrot ku ośrodkowi, który traktowany był przez społeczność jako miejsce rozwiązywania problemów, i to nie tylko w sferze duchowej. Okazuje się jednak, że zgromadzeni wewnątrz bożnicy ludzie orzekają z przekonaniem, iż skrzynia należy do wymiaru związanego z piekłem: „To diabły / zły duch / zbłąkana dusza / dybuk / asmodeusz”²⁴. Postrzeganie świata przez chełmian w podobnych sytuacjach niejednokrotnie podkreśla ich niezwykle silny związek z rozumianą na sposób ludowy rzeczywistością transcendentną. Tym samym świat, w którym przebywają, objawia im się przede wszystkim w perspektywie wykraczającej poza materialność. Ich reakcje powodują oderwanie od realnych sytuacji i problemów, których wszak są częścią. Bez wątpienia my-

²¹ M. Bachtin, *Kultura – karnawał – literatura*, w: E. Czaplewicz, E. Kasperski (red.), *Dialog – język – literatura*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 146.

²² Tamże.

²³ M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 33.

²⁴ Tamże, s. 32, 33.

ślenie magiczne mieszkańców Chełma ogranicza ich możliwości poznawcze i tym samym zamyka w ramach jednego, opartego na przesądach sposobu myślenia²⁵. W tym fragmencie odzwierciedla się również postrzeganie zła w karnawałowy sposób. Jak zauważa Aron J. Guriewicz, w grotesce ludowej wielokrotnie powraca postać diabła, który będąc upadłym aniołem jest w istocie „aniołem na opak”²⁶, co podkreśla odwrótność karnawałowej rzeczywistości. W kontekście realizmu groteskowego ambiwalentny stosunek chełmian do sił nieczystych (z jednej strony oparty na strachu, z drugiej jednak realizowany w sposób komiczny) jest jednym z przejawów religijności ludowej. Zatem opowieści okazują się groteskowe, ponieważ istotą tej kategorii estetycznej jest korelacja powagi ze śmiesznością. Mieszkańcy nie unicestwiają demonicznej strony świata, lecz uwypuklają jej drugą stronę — „dziwaczno-komiczną”²⁷.

W chełmskim świecie sakralny charakter synagogi został ograniczony przede wszystkim do oznajmiania o odbywających się kolejno świętach. Czasem w opowieściach pojawiają się informacje o odmawianych modlitwach, jak wspomniana *Enkas mesaldech*, lecz poza tym nie dowiadujemy się niczego o aspekcie rytualnym świątyni. Mieszkańcy postrzegają owo miejsce jako przestrzeń, która działa w ramach pewnej cyklicznej, kalendarzowej tradycji. Święta tym samym okazują się elementem, który porządkuje i jednoczy życie chełmian. Chcą oni przestrzegać tradycyjnego schematu, lecz uniemożliwia im to chełmska mentalność. Widać to szczególnie w historii *Jom Kipur w miesiącu Tamuz*. W opowiadaniu pojawia się kolejny raz postać żartownisia, jednostki z zewnątrz, która wykorzystuje do własnych celów absurdałne postrzeganie mieszkańców. „Pewien przekupień”²⁸ przywiózł wosk na sprzedaż, którego żaden mieszkaniec nie chciał nabyć. Wobec tego mężczyzna zaczął wykrzykiwać: „Ludzie, ludzie, szykujcie się do Jom Ki-

²⁵ Wiara w istnienie demonicznego świata stale jest widoczna w egzystencji mieszkańców. W groteskowej wizji „element demoniczny nie jest [...] ukrywany, lecz przeciwnie, zostaje uznany za zasadniczy składnik życia i nie usiłuje się go tłumić”. L.B. Jennings, *Termin „Groteska”*, przeł. M. B. Fedewicz, w: M. Głowiński (red.), *Groteska...*, s. 69. Wobec tego groteskowość w religijnej perspektywie staje się permanentną regułą rozbrajania, mającą na celu oswojenie własnych przesądów.

²⁶ A. J. Guriewicz, *Z historii groteski: „góra i dół”*..., s. 110.

²⁷ Guriewicz zauważa, że autorzy średniowiecznych groteskowych tekstów traktowali siły nieczyste ambiwalentnie jako straszne i śmieszne zarazem. Można zastanawiać się nad celem tego typu przedstawiania pozaziemskiej rzeczywistości. Autor *Z historii groteski...* podkreśla, że nie było to związane wyłącznie z próbą przewyższania strachu przed diabłem. To raczej wskazanie, że komiczność rozciąga się na wszystkie aspekty życia: „[...] [śmiech — M.D.] jest swoistym przyznaniem, że za zwykłymi, pospolitymi i codziennie spotykanymi zjawiskami życia niezmiennie kryje się coś nadnaturalnego; śmiech jest tutaj emocjonalnym uznaniem odwiecznego antagonizmu sił dobra i zła [...]”. Tamże, s. 112, 113.

²⁸ M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 34.

pur”²⁹. Od tego momentu narasta historyczne przerażenie mieszkańców. Żydzi oddziałują na siebie nawzajem, szerząc fałszywą informację przekupnia. Wkrótce głos pojedynczych osób zostaje zastąpiony głosem Chełma: „Cały Chełm był skołowany”³⁰. Przerażenie chełmian wynika ze znajomości konsekwencji zaniedbania obowiązków religijnych. Jom Kipur to Dzień Pojednania, zwany niekiedy Sądny Dniem. Chełmianie mają świadomość, że to dzień, w którym „ważą się losy człowieka — kto okaże skrucę, zostanie zapisany do Księgi Życia”³¹. Do usłyszanej informacji starają się podejść rozsądnie i postanawiają zweryfikować usłyszane zawołanie w miejskim kalendarzu: „Pobiegli więc po miejski kalendarz i udowodnili handlarzowi czarno na białym, że jeszcze trwa tamuz. Potem musi nastąpić Tisza be-Aw, a gdzie psalmy pokutne, a gdzie Rosz ha-Szana?”³². Ich spokój okazuje się jednak chwilowy, gdyż sprzedawca odgórnie neguje ustalone w zapisie zasady, odrzucając tym samym potrzebę funkcjonowania w ramach ustalonego porządku. Mieszkańcy natomiast pragną być prowadzeni, żyć zawsze w odniesieniu do regularnego systemu, który daje im wiara. To przekonanie jednakże nie prowadzi do odrzucenia informacji handlarza. Postanawiają zaakceptować sugestię sprzedawcy, odrzucając tym samym ustaloną, religijną korelację z życiem. Okazuje się, że stare, tradycyjne zasady załamują się pod wpływem mechanizmów rynkowych. Co istotne, wspomniany kalendarz znajdował się w synagodze, na co wskazuje inne opowiadanie: *Przez kalendarz ścienny*: „Gabaj z chełmskiej synagogi był w Brześciu, gdzie kupił duży kalendarz ścienny dla synagogi, żeby wierni przez cały rok wiedzieli, kiedy zapalili świece i kiedy jest now”³³. Chełmianie, dając wiarę handlarzowi, negują jednocześnie zasady będące częścią religijnej egzystencji. Wydaje się, że przyczyn tego można upatrywać w permanentnym pragnieniu poszukiwania i — w konsekwencji — zdobywania mądrości przez chełmską społeczność. Handlarz jako postać, która przybywa z obcej dla mieszkańców rzeczywistości, zostaje uznany, wyłącznie na podstawie tego faktu, za osobę niosącą wiedzę, której nie posiadają miejscowi. Mężczyzna zarzuca im błędne rozpoznanie czasu: „Mylicie się! [...] W waszym kalendarzu jest pomyłka. [...] Pomyłka, i tyle! — handlarz upierał się przy swoim — Każdy śmiertelnik może się pomylić, a w kalendarzu też może

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 35.

³¹ Tamże, s. 34.

³² Tamże, s. 35.

³³ Tamże, s. 106.

być błęd³⁴. Przekupień tym samym podważa czas obowiązujący w Chełmie. Jego mieszkańcy zgadzają się co do tego, że czas to kategoria rozumiana relatywnie. Cykliczny porządek pór roku zostaje zatem zastąpiony czasem linearnym — w tym przypadku czasem zysku i straty oraz akumulacji kapitału.

Podobny schemat dostrzec można w opowiadaniu *W Zamościu wstał dzień*. Opowiedziana jest tu historia przełomowego dnia, w którym zegary przestały działać. Wszystkie problemy, które pojawiają się w mieście, okazują się nierozwiązywalne w jego przestrzeni: „Ludzie w mieście nie wiedzieli, która godzina, nie wiedzieli, kiedy trzeba pobłogosławić świece”³⁵. Z tego powodu jeden z chełmian wyrusza poza znany obszar w poszukiwaniu rozwiązania tej niedogodnej sytuacji. Rzecz zostaje przeprowadzona w typowy dla mieszkańców Chełma sposób. „Umyślny”, przeznaczony do tej misji, przeszedłszy całą noc, o wschodzie dociera do Zamościa, w którym słońce zaczęło już świecić:

Szedł cały dzień, a o zmierzchu, gdy już był w pobliżu Chełma, czekali na niego najważniejsi gospodarze miasta z przewodniczącym gminy na czele. Wszyscy go otoczyli i jęli wypytwać. — Przyniosłem wam wielką nowinę — odpowiedział radośnie. — W Zamościu wstał dziś dzień³⁶.

Chełmianie uznając, że problem zepsutych zegarów został rozwiązany, *de facto* zaczynają funkcjonować w czasie osobnym, właściwym tylko dla tego miejsca.

W chełmskich opowieściach zauważyć można, że religijność mieszkańców miasta została zdeterminowana przede wszystkim przez przyzwyczajenia i tradycję, wiara zaś postrzegana jest jako sfera oparta na określonym schemacie, którego należy przestrzegać. Trudno znaleźć w historiach Kipnisa fragmenty, w których chełmianie poddawaliby refleksji rzeczywistość transcendentálną. Częściej okazuje się, że destabilizacja oraz nagłe zerwanie z religijnym schematem dokonują się z inicjatywy postaci spoza bliskiego i znanego obszaru. Są one w pierwszym odruchu postrzegane jako jednostki obdarzone mądrością, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszych rozważań.

Taka sytuacja ma miejsce w opowieści *Pigułki na Ducha Świętego*, w której jedyny znany z imienia i nazwiska żartowniś — Efroim Grejdiger — wpada na następujący pomysł:

wyszedł za miasto, nabierał kozich bobków, posypał cukrem pudrem, rozstawił stolik w samym środku rynku, ułożył na nim kozie bobki i zaczął krzyczeć:

³⁴ Tamże, s. 35.

³⁵ Tamże, s. 97.

³⁶ Tamże.

— Ludzie, pigułki na Ducha Świętego! Niebywała okazja, tanio jak barszcz — gdy ktoś połknie pigułkę, spłynie na niego Duch Święty³⁷.

W tej historii realizuje się znany schemat: wejście jednostki z zewnątrz w absurdalny świat chełmian, złożenie oferty, w której mieszkańcy nie dostrzegają podstępów, akceptują ją i przede wszystkim pragną mieć w niej udział (ponieważ należy według nich do owego porządku (ponad)chełmskiego), wreszcie demaskacja (choć nie występuje zawsze) złożonej wcześniej propozycji. Chełmianie na wieść, że istnieją pigułki na Ducha Świętego nieomal zapominają o jakichkolwiek zasadach religijnych, i bez zastanowienia włączają się w nieznaną, lecz intratną w ich mniemaniu propozycję. Do odkrycia podstępów dochodzi dopiero następnego dnia, gdyż Grejdiger sprytnie zastrzegł, że: „kto kupi pigułkę, nie powinien jej połykać natychmiast, lecz dopiero na drugi dzień. Jeśli połknie się ją od razu — nie zadziała”³⁸. Wybieg ten pozwolił mu bezpiecznie uciec z miasta po wyprzedaniu „pigułek”. W tego typu przypadkach naturalna skłonność chełmian do przyjmowania irracjonalnych propozycji staje się groteskowym przechodzeniem z religijnej powagi do maksymalnej degradacji³⁹.

Tytułowe opowiadanie *Rabin bez głowy* staje się przykładem paszkwilowego postrzegania postaci rabina jako mistrza, którego autorytet tylko w teorii opiera się na wiedzy i „bogobojności”. W przywołanej miniaturze Kipnis przytacza historię Szamesa, który na podwórku synagogi usiłował rozrząbać siekierą sękaty kłoc, ale mimo poświęcenia tej pracy trzech dni, nie był w stanie jej wykonać. W tej sytuacji pojawia się anonimowy obcy, który podpowiada mu, w jaki sposób powinien wykonać swoje zadanie: „Musisz wbić klin w drzewo, uderzyć siekierą raz, dwa, trzy — sprawa załatwiona”⁴⁰. Mężczyzna, rzecz jasna, nie potrafi tego zrobić i ostatecznie uderza siekierą tak mocno, że kawałek drewna „wykuł mu oko”⁴¹. Słyszac krzyki Szamesa, cały Chełm zbiegł się na miejsce wypadku. Jako autochtoni owego chełmskiego obszaru uruchamiają we właściwy dla siebie sposób zabobonne tłumacze-

³⁷ Tamże, s. 48.

³⁸ Tamże.

³⁹ Guriewicz wskazuje, że tego typu synteza zbudowana jest na idei uczłowieczonego Boga, „którego osoba jednoczyła istotę tego, co boskie, i tego, co ludzkie”. „Bóg który rodzi się w stajni, a po poniżających torturach, ubrudzony, umiera razem z łotrami, poddany hańbiącej, niewolniczej kaźni [...]. Jego ukrzyżowane, krwawiące i okaleczone ciało jako symbol wyższego piękna; kult duchowej pokory i cielesnego cierpienia, ubóstwa [...] — to zasadniczo wywyższające poniżenie łączy się z równie uderzającym paradoksem nieprzystawania, niepokrywania się wiary i rozumu”. A.J. Guriewicz, *Z historii groteski: „góra” i „dół”*, s. 107.

⁴⁰ M. Kipnis, *Rabin bez głowy*, s. 48.

⁴¹ Tamże, s. 48.

nie rzeczywistości, które skutkuje fałszywą interpretacją i w konsekwencji prowadzi do niemożności właściwego działania:

Po zobaczeniu Szamesa z wyklutym okiem, wysłuchaniu opowieści [...] / o obcym / [...] / nikt nie miał już wątpliwości, że tym przybyszem był ni mniej, ni więcej tylko szatan we własnej osobie, a klin jest straszliwym pomocnikiem diabelskim, który może zetrzeć z powierzchni ziemi cały Chełm⁴².

Zaistniała sytuacja sprawia, że w oczach ludzi dokonuje się zmiana w postrzeganiu osoby z zewnątrz. Zanim doszło do tragedii, jego rada odbierana była jako gest mądrościowy, który przybył do Chełma z innego świata. Natomiast nieumiejętność wykorzystania rady przybysza powoduje powrót myślenia pełnego uprzedzeń i zabobonów. Klin jako diabelski artefakt, zostaje po narażeniu dosłownie wrzucony za pomocą kijów do synagogi — domu modlitwy. Ten gest to w istocie próba rozwiązywania wymaginowanego problemu własnymi sposobami, bez pomocy z zewnątrz. Chełmianie wiedzą jednak, że taki stan nie może trwać wiecznie. Do podjęcia dalszych kroków zmusza ich w końcu ciekawość, a nie przemilczany fakt, że synagoga *de facto* zamiera, gdy nikt nie ma odwagi wejść do środka. Po serii nieudanych prób (m.in. wykonaniu dziury w suficie świątyni i spuszczeniu na sznurze gabaja, który ze strachu „podniósł wrzask”⁴³, gdy uderzył głową w pulpit: „Gdy tylko zaczął krzyczeć, ludzie pomyśleli, że to z powodu klina, wciągnęli więc gabaja z powrotem ledwie żywego”⁴⁴) włącza się rabin, który wydaje się najwłaściwszą osobą, zdolną rozwiązać i zakończyć nieprawdopodobną sytuację. Okazuje się jednak, że zostaje zdeprecjonowany w roli mistrza. Co więcej, dochodzi do kolejnego dramatu:

Podkopali się pod synagogę, a rabin wsadził głowę w otwór w podłodze. Z lękiem zerknął na klin i chciał głowę cofnąć, ale ponieważ dziura w podłodze była mała, więc nie mógł szybko wyciągnąć głowy, jeszcze bardziej się przestraszył i narobił wrzasku. I gdy tak wrzeszczał, znowu ludzie się przekonali, że diabelski pomiot robi swoje, zaczęli ciągnąć rabina za nogi tak długo i mocno, aż urwali mu głowę⁴⁵.

Absurdalność zostaje spotęgowana przez podanie przez chełmian całej sytuacji w wątpliwość. Klin w istocie przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. W konsekwencji historia ta okazuje się prześmiewczą przypowieścią o sensie mądrości rabinackich. Wier-

⁴² Tamże, s. 48.

⁴³ Tamże, s. 38.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 39.

ni poprzez postawienie hipotezy: „A może rabin w ogóle nie miał głowy?”⁴⁶ podważają jego umiejętności rabiniczne i wiedzę, która doprowadziła go do makabrycznego finału. Historia ta posiada wiele wariantywnych zakończeń, jedna z nich mówi, że „sprowadzono do Chełma mędrców z całego świata, którzy studiowali księgi napisane przez rabina, i wyszło na to, że — sądząc po tych księgach [...] — żadnej głowy nie miał”⁴⁷.

Interesujące jest to, że rabin jako chełmianin również nie pretenduje do bycia mędrcem. Wobec tego bohaterowie Kipnisa zostają zrównani ze sobą, co po raz kolejny podkreśla karnawałowy charakter opowiadań. Bachtin pisze, że „w karnawale [...] wszyscy byli traktowani na równi”⁴⁸. Dlatego ich jedynym znakiem tożsamościowym staje się profesja, którą wykonują. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy z nich opiera swoją wiarę na głęboko zakorzenionym myśleniu o charakterze przesądnym. Nikt nie poszukuje odpowiedzi na pojawiające się nieustannie problemy w świętych księgach. „Głupota”⁴⁹ postaci jednoczy wszystkich bez wyjątku. Rabin w związku z tym nie może być instancją, do której wierni zwracaliby się w celu zdobycia prawdy.

Ścisły związek chełmian z miastem przypomina poniekąd relację mieszkańców z tytułową Kasrylewką Szolema Alejchem, który podkreśla nieomal somatyczną relację z przestrzenią: „Kasrylewka podobna jest do dziecka w brzuchu matki, które połączone z matką pępowiną, czuje to wszystko, co ona odczuwa. Boli coś matkę, ból odczuwa i dziecko. Boli coś dziecko, odczuwa ten ból matka”⁵⁰. Wydaje się, że analogicznie funkcjonują osoby z opisywanego przez Kipnisa Chełma. Egzystują w przestrzeni, która ich w pełni określa i determinuje każdą decyzję. Nie mogą i nie potrafią żyć poza jej obszarem, wchodzą w relację z miejscem, zatem postrzeganie rzeczywistości, jej rozumienie, próba rozwiązania określonego problemu zawsze będą dopasowaniem się do Chełma jako modelu myślenia. Z tego wynika, że bohaterowie Kipnisa żyją zgodnie z charakterystyczną dla czasu karnawału logiką „od-

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 41.

⁴⁸ Bachtin zwraca uwagę, że owo zrównanie wynikało z odgórnie sankcjonowanej nierówności wynikającej z obchodzenia danego święta: „na obchodach należało pojawiać się we wszystkich insygniach wskazujących na stan, urząd, zasługi oraz zajmować miejsce stosowne do rangi”. M. Bachtin, *Dialog – język – literatura...*, s. 149. Karnawał natomiast dawał możliwość przekraczania owych barier.

⁴⁹ Dla średniowiecznej kultury śmiechu charakterystyczne są figury błaznów oraz głupców. Chełmianie podobnie jak np. bohaterowie Rabelais’go „pozostają błaznami i głupcami zawsze i wszędzie, gdziekolwiek w życiu się pojawiają [...]”. Znajdują się na pograniczu życia i sztuki, jak gdyby w jakiejś osobliwej sferze przejściowej [...].” M. Bachtin, *Dialog – język – literatura...*, s. 147.

⁵⁰ Sz. Alejchem, *Kasrylewka*, przeł. M. Friedman, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/alejchem-kasrylewka.html> [15.11.2018].

wrotności”⁵¹. Czyny, których się podejmują, są parodią rzeczywistego, pozakarnawałowego świata, co tym samym prowadzi do funkcjonowania w szczególnego rodzaju „świecie na opak”.

Co ciekawe, opisywany świat nie okazuje się wolny od gestów, profanujących elementy konstytuujące judaistyczne myślenie⁵². W opowiadaniu *Jak w Chełmie czytano Megilę* (zwój Tory) przybliżona zostaje sytuacja, w której — jak się wydaje — dochodzi do apogeum znieważenia. W tej historii koza szabesa wyszarpnęła buraka z ziemi nieopodal synagogi, za co Żydzi postanowili ją zabić. Szabes dowiedziawszy się o tym, aby pomścić zabite zwierzę: „ukradł zwoje synagogi, po czym uszył sobie z nich spodnie”⁵³. Interesujące w przytoczonej opowieści są dwie kwestie. Po pierwsze, zaskakuje bezpośrednie podkreślenie w tekście, że szabes jest gojem, co sugerowałoby, iż w pewien sposób dokonuje się usprawiedliwienia czynu Żydów. Sugerowane jest także przekonanie, że szabes-goj, jako osoba jedynie zatrudniona w kahałach, znajduje się na granicy światów: żydowskiego i nieżydowskiego. Nie uczestniczy w sprawach wyznawców i tym samym może nie rozumieć ich motywacji. Po drugie, jedynie o szabesie mówi się jako o tym, który dokonuje zemsty; chełmianie zdają się wykonywać tylko to, co uważają za słuszne: „napadli więc wierni na kozę i ją zabil”⁵⁴. Żydzi dopiero podczas Świąta Purim dostrzegli brak zwojów. Postanawiają w typowy dla siebie sposób złapać szabesa-goja, położyć go na biumie i bezpośrednio z niego przeczytać cały zwój. Pojawiają się również inne fragmenty, w których dostrzec można znamiona profanacji. Jako przykład może posłużyć historia, w której Żydzi poszukują futerału na szofar. Owym futerałem okazuje się pantofel należący, co znamienne, do bogacza spoza miasta. Zatem pantofel wraz z liturgicznym instrumentem trafia do Aron ha-Kodesz przechowującym zwoje Tory.

Wydaje się, że części, w których dochodzi *de facto* do zbezczerzania świętości, skorelowane są poniekąd ze wspomnianą groteskową degradacją. Chełmscy autochtoni funkcjonują w ramach pewnego zamkniętego sposobu myślenia. W alegorycznym opowiadaniu pod tytułem *Synagoga bez okien* Żydzi zastanawiają się, co zrobić, żeby światło dotarło do synagogi. W kontekście bogatej symboliki światła można domniemywać czego lub kogo poszu-

⁵¹ Zob. M. Bachtin, *Dialog – język – literatura...*, s. 150.

⁵² W średniowiecznych tekstach wielokrotnie pojawiały się fragmenty wskazujące na bluźnierstwo. Guriewicz wskazuje, że „groteska sprowadza to, co wielkie, do małego, profanuje *sacrum* i w tym sensie może stać się świętokradczą”. A.J. Guriewicz, *Z historii groteski...*, s. 114.

⁵³ M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 87.

⁵⁴ Tamże.

kują chełmianie. W Starym Testamencie światło bywa rozumiane m.in. jako życie doczesne, ale także Bóg jest źródłem światłości, a Prawo Boże występuje jako światłość, która prowadzi ku Bogu. Co jednak ważne, jak zauważa ks. Łukasz Laskowski, światło to „element, [który — M.D.] wiąże się z teologią uprawianą w nurcie tradycji mądrościowej i oznaczającą mądrość i prawdę”⁵⁵. Dostrzeżenie przez mieszkańców własnych niedoskonałości i świadomość bycia w oczach innych „głupcami” prowadzi do nieprzerwanego pragnienia znalezienia mądrości, która staje się ich nadrzędnym celem. Stąd też historie o „najmądrzejszym chełmianinie”, wysłanym na naukę do Wilna, „żeby stamtąd przywiózł mądrość”⁵⁶. Rzecz jasna próby te nigdy się nie powiodą ze względu na nierozzerwalną więź z Chełmem jako sposobem myślenia i postrzegania świata. Aby przekroczyć własne ograniczenia mieszkańcy w istocie musieliby zrezygnować z bycia chełmianami, czego nie są w stanie zrobić — i może rzeczywiście nadal szukają mądrości aż po dzień dzisiejszy, jak zauważa Kipnis. Chełm, mimo bardziej lub mniej dostrzeganych przez mieszkańców przywar, jawi się tym, którzy są jego częścią, jako swojego rodzaju *Gan Eden*, w którym nawet więźniowie nie są zamykani na klucz, gdyż nikt nie widzi takiej potrzeby. Dopiero później, „gdy świat stał się już tak grzeszny, że człowiek prawy już nie był prawy, słowo nie było już słowem”⁵⁷, okazało się, że dla rzeczywistości chełmian nie ma w świecie miejsca. Nie było dla nich miejsca również dlatego, że ustawicznie funkcjonowali w świecie karnawału, co negowało samą ideę święta jako chwilowego tylko uwolnienia od dotkliwej prawdy życia, zniesienia panującej na co dzień nierówności. Okres ten był traktowany w kulturze jako święto zmian, stawania się, odrodzenia. Chełmianie wychodzą niestety poza ten schemat, co prowadzi w finale do katastrofy.

W ostatniej zamieszczonej w książce Kipnisa historii Żydzi postanawiają po radzie zabezpieczyć materialnie chełmską gminę, i w tym celu wejść do rzeki, „pod taflę lodu, żeby na tamtym świecie nabrać złota, srebra i drogich kamieni”⁵⁸. Po mieszkańcach Chełma pozostają jedynie ostatnie słowa narratora, a może samego Kipnisa: „I tak oto utonęli nasi kochani chełmscy głupcy, o których cały świat opowiada sobie piękne historie i cudowne podania ludowe”⁵⁹.

⁵⁵ Ł. Laskowski, *Symbolika światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu*, „Verbum Vitae” 2016, nr 29, s. 67.

⁵⁶ M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 78.

⁵⁷ Tamże, s. 92.

⁵⁸ Tamże, s. 116.

⁵⁹ Tamże.